HAL open science

Quelle place pour l'islam dans les luttes de l'immigration ?

Margot Dazey, Mathilde Zederman

To cite this version:

Margot Dazey, Mathilde Zederman. Quelle place pour l'islam dans les luttes de l'immigration ?. Sociétés contemporaines, 2022, Engagements musulmans et luttes de l'immigration, 127, pp.5-30. 10.3917/soco.127.0005 . hal-04251000

HAL Id: hal-04251000

https://hal.science/hal-04251000v1

Submitted on 9 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Introduction du numéro thématique de *Sociétés contemporaines* (2022/3, n°127)
« Engagement musulmans et luttes de l'immigration »

Introduction.
Quelle place pour l'islam dans les luttes de l'immigration ?

Margot Dazey et Mathilde Zederman

Les luttes de l'immigration post-coloniale ont durablement marqué le paysage politique français sur plus d'un demi-siècle (Abdallah, 2000 ; Boubeker et Hajjat, 2008 ; Collet, 2019). Les mobilisations des « travailleurs immigrés » dans les usines (Pitti, 2004) et les foyers (Hmed, 2007) au cours des années 1970 se sont poursuivies dans les années 1980 avec l'entrée de nouveaux acteurs et actrices né·es et/ou socialisé·es en France (Momméja, 2016), marchant « pour l'égalité et contre le racisme » en 1983 (Hajjat, 2013 ; Hadj Belgacem et Nasri, 2018) et luttant contre les discriminations, dans un contexte de recrudescence des crimes racistes (Brahim, 2020). Les mobilisations des années 1990 ne sont pas en reste : le mouvement des sans-papiers ou encore l'organisation autonome des quartiers populaires se sont déployés dans un contexte de plus en plus répressif vis-à-vis de l'immigration (Siméant, 1998 ; Taharount, 2017). Enfin, les révoltes de 2005 (*Mouvements*, 2015), les mobilisations contre les violences policières (Pregnolato, 2017), les mouvements antiracistes et contre l'islamophobie (Picot, 2016 ; Slaouti et Le Cour Grandmaison, 2020 ; Belkacem et al., 2022) ; ou les mobilisations récentes pour les droits des migrant·es (Brücker, Veron, et Vertongen, 2019) rappellent l'actualité des imbrications entre militantisme et conditions minoritaires.

Ce tour d'horizon des travaux existants éclaire la pluralité des luttes de l'immigration postcoloniale en termes de thématiques traitées, de stratégies d'organisation et de répertoires d'action. Il interroge néanmoins sur un relatif silence de la littérature : les dimensions religieuses de ces mobilisations – et notamment celles liées à l'islam, religion majoritaire des protestataires – sont rarement prises comme point central de la discussion, alors même qu'elles influent sur nombre de trajectoires, de discours et de pratiques de luttes[1]. Hormis certains textes d'Abdelmalek Sayad (2014) et quelques études consacrées aux liens entre syndicalisme, grèves ouvrières et pratiques religieuses dans les usines automobiles des années 1980 (Mouriaux et Wihtol de Wenden, 1987 ; Barou et al., 1995 ; Gay, 2015), ce n'est que récemment que sociologues et historien·nes se sont intéressé·es de plus près à la place de la religion dans les luttes de l'immigration (Davidson, 2012 ; Piettre, 2013 ; Fuchs, 2016 ; Talpin et al., 2017). La sociologie du militantisme s'est en effet historiquement concentrée sur les trajectoires

[1] Par effets de miroir, les chercheur·es intéressé·es par les acteurs à référents islamiques ont rarement inscrit leurs engagements dans un espace plus large de mobilisations minoritaires. Les trajectoires des cadres religieux (Barbey 2007 ; Jouanneau, 2013), la mise en place d'un tissu associatif confessionnel (Césari, 1994 ; Timera, 1996), le déploiement d'actions collectives à référents islamiques (Frégosi, 2009 ; Geisser et al., 2017), les interactions entre acteurs musulmans et autorités publiques (de Galembert, 2005 ; Donnet, 2014) sont autant d'objets d'étude permettant d'historiciser l'émergence d'un paysage associatif musulman en France à partir des années 1970. Pour autant, ces analyses n'ont pas toujours retracé les connexions entre luttes de l'immigration et associations musulmanes, laissant parfois apparaître ces dernières comme un secteur autonome.

migratoires, évoquant brièvement le fait que certain·es font de la religion un des marqueurs de leur mobilisation. Quand la religion est prise en compte, l'accent est plutôt mis sur les dispositions religieuses des soutiens et des compagnons de route, à l'instar des « chrétiens de gauche » agissant en solidarité avec les mouvements immigrés (Siméant, 1998 ; Lechien, 2003 ; Pette, 2012). Peu de place a dès lors été accordée à la politisation de manières d'être et d'agir acquises lors de socialisations religieuses musulmanes, contrairement à la politisation d'engagements chrétiens (Fretel, 2004 ; Della Sudda, 2007 ; Pagis, 2010).

Élargir le périmètre des luttes de l'immigration

Cette cécité relative, voire cette réticence à élargir le périmètre des luttes de l'immigration aux acteurs et actrices se revendiquant comme musulman·es, nous semble prendre racine dans trois biais sociologiques, que l'on pourrait qualifier de séculariste, protestataire et progressiste.

Le biais séculariste reflète une difficulté à intégrer les acteurs à référents religieux dans les réflexions sur les mobilisations collectives – ce biais se manifestant de deux façons. D'une part, comme le notent Zahra Ali et Sonia Dayan-Herzbrun (2017), il existe « un refus d'admettre au nom d'une modernité sécularisante et évolutionniste que le religieux en tant que tel puisse être moteur de luttes de libération, d'égalité et de justice sociale ». Or il n'existe aucune fatalité à ce que le religieux ne puisse se constituer en terreau de luttes contre certaines formes d'exploitation, comme le montrent les mouvements contemporains relevant des théologies de la libération (Esack, 2017 ; Tumultes, 2018). Cette difficulté prend, d'autre part, la forme d'un embarras plus large dans le contexte français quant aux « objets traditionnels de la religion et de la métaphysique », que Bourdieu rattache, dans l'inconscient sociologique, à la constitution de la science sociale contre la religion dans le long 19ème siècle (cité dans Béraud 2018 : 9). Céline Béraud décrit alors « le sentiment d'étrangeté » à l'égard du religieux éprouvé par certain·es sociologues n'ayant pas reçu de socialisation religieuse, les conduisant à « se sentir incompétent·e·s et donc à l'éviter ». Cet « embarras séculier » participe à expliquer la faible prise en compte des pratiques, des savoirs et des affects religieux dans les trajectoires des militant·es des luttes de l'immigration, contribuant ainsi au prisme « *religious blind* » de la sociologie en France (Amiraux, 2012 ; Béraud et al., 2018)[2].

Ce biais séculariste s'articule par ailleurs à un biais protestataire, qui se focalise sur les « formes durcies et canoniques des mouvements sociaux » (Bouilly, 2019 : 10). Pourtant, à l'instar des articles présentés dans ce numéro, de nombreux militant·es de ces luttes embrassent des modes d'action faiblement conflictuels, invitant les chercheur·es à se montrer plus

[2] Cet embarras séculier est déjà présent chez Bourdieu : comme le remarque Jocelyne Dakhlia (2006 : 158), l'islam est presque absent de son œuvre, lui-même expliquant « son désintérêt pour cette question par ce constat autobiographique qu'il adhérait à une culture laïque et même anticléricale, qui conduisait à ignorer ou minorer la religion musulmane ». Par ailleurs, cet embarras séculier peut aussi concerner des acteurs de terrain. Comme souligné dans les articles de ce numéro, de nombreux activistes des luttes de l'immigration s'identifiant comme musulman·es mettent en place des stratégies de présentation de soi « sécularistes », tenant l'islam à distance, notamment en raison de leur socialisation militante dans des réseaux marxistes.

attentif·ves à des mobilisations peu confrontationnelles[3]. La mobilisation des fidèles musulmans prend rarement la forme d'affrontement direct et frontal avec les autorités publiques, et consiste souvent en la prestation de services, moraux et matériels, à destination des coreligionnaires. Plusieurs travaux ont ainsi montré la manière dont les mosquées ont progressivement mis en place une série d'activités dépassant le cadre cultuel : en plus de servir de lieux pour la célébration des prières et des fêtes religieuses, ces espaces sont devenus des foyers de sociabilité, des lieux d'apprentissages linguistiques et religieux, mais aussi des espaces d'élaboration de discours civiques et politiques, et de conscientisation sociale (Amiraux, 2011 ; Jouanneau, 2013 ; Van Praet, 2019). En marge de la politique conventionnelle, les lieux de culte permettent aux fidèles de s'épanouir spirituellement, d'approfondir leur religion dans des conditions dignes mais aussi d'instituer des manières d'être et d'agir critiques (parce que « déviantes ») à l'égard des formes de vie dominantes (Esmili, 2021).

Enfin, un biais progressiste caractérise l'étude des luttes de l'immigration en considérant ces dernières comme visant des objectifs nécessairement émancipateurs. Pourtant, certains acteurs socialement conservateurs sont investis dans ces luttes. À l'instar de Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule (2003) qui suggèrent de reconsidérer le lien consubstantiel entre « démocratisation et mouvement social », ce dossier invite à repenser l'association implicite entre progressisme et luttes de l'immigration. L'étude des engagements musulmans complexifie en effet les clivages traditionnels entre « progressisme » (conçu comme mouvement de remise en cause de l'ordre établi) et « conservatisme » (pensé comme préservant l'ordre social) (Dematons, 2021). Les acteurs étudiés peuvent se mobiliser pour davantage de justice sociale et de redistribution des richesses, et lutter contre des formes de discrimination et de racisme, tout en défendant des positions conservatrices sur certains acquis sociaux et culturels (par exemple sur l'avortement ou le mariage pour tous). Le lien entre progressisme et luttes de l'immigration se complexifie encore lorsque la mobilisation d'acteurs à référents musulmans défendant un projet socialement conservateur engendre des possibilités émancipatrices pour d'autres – à l'image des renégociations des normes de genre par certaines fidèles sur la base d'arguments appris auprès d'un imam plutôt rigoriste (Jouanneau, 2013). Cette dynamique n'est pas sans rappeler les recherches de Magali Della Sudda au sujet de la politisation paradoxale des femmes catholiques de la Ligue patriotique des Françaises. Si ces femmes sont attachées à l'ordre social inégalitaire en vigueur, leur engagement à la fois politiquement, socialement et religieusement conservateur devient pourtant porteur de pratiques plus égalitaires en termes de rôles de genre (Della Sudda, 2007). Contre le risque de s'enfermer dans une conception normative et légitimiste de ce que serait la « bonne » mobilisation, ce dossier propose de décentrer le regard pour se focaliser sur la pluralité des engagements musulmans dans les luttes de l'immigration.

[3] Ce décentrement pose des questions terminologiques non résolues : comment décrire ces mobilisations sans utiliser le vocabulaire du manque (« absence de confrontation », « sans adversaire ») ou de la comparaison (« moins confrontationnelle ») ?

Comment définir, dès lors, ce qu'on entend par « luttes de l'immigration »[4] ? Le projet collectif CAUSIMMI, qui s'intéresse à l'espace des mobilisations de la cause immigrée sur la longue durée[5], propose une définition de ces luttes comme « l'ensemble des mobilisations aspirant à l'égalité de droits et de traitement en France, entre nationaux et étrangers ou perçus comme tels, dans différents domaines » (logement, travail, santé, administration, police, justice, etc.). Une telle définition paraît heuristique à deux niveaux. D'une part elle inclut les mobilisations des primo-migrant·es mais aussi celles des descendant·es d'immigré·es, souvent perçu·es comme étranger·es ou du moins renvoyé·es à une forme d'altérité dans l'espace national. D'autre part elle capture la centralité de la notion d'égalité qui renvoie aux rapports sociaux de pouvoir (par nature inégaux), intégrant *de facto* les luttes anti-racistes et les mouvements cherchant à faciliter des pratiques religieuses minoritaires dans des conditions dignes.

Sur la base d'une telle définition, ce numéro souhaite interroger les frontières de cet espace de luttes et ses critères d'appartenance. Sans chercher à imposer une lecture confessionnelle de ces mobilisations et abonder dans les travers d'un « islamisme méthodologique » (Brubaker, 2013), il entend réfléchir aux façons dont les références à l'islam sont construites, revendiquées, discréditées ou omises par les acteurs et actrices de ces luttes – en somme, aux processus de recomposition du référent religieux au sein d'un espace concurrentiel. Ainsi, chacun des cinq articles rassemblés propose un éclairage unique sur un espace possible des « engagements musulmans » : les lieux de culte (Julien Talpin), les organisations humanitaires (Lucas Faure), le milieu partisan (Vincent Geisser) et les mobilisations protestataires (Hanane Karimi et Samir Hadj Belgacem, Foued Nasri, Julien Talpin)[6].

À la croisée des théories de l'action collective, de la sociologie de l'immigration et de celle des religions, ce dossier soulève de nombreux enjeux empiriques et théoriques thématisés dans le reste de cette introduction en trois temps. Dans un contexte de crispation autour de l'islam, nous examinons d'abord les contraintes pesant sur la politisation et la visibilisation de dispositions religieuses musulmanes. Ces engagements se caractérisent en effet par leur illégitimité, perceptible à travers les fortes injonctions républicaines dont ses acteurs et actrices

[4] D'un point de vue bibliométrique, la catégorie de « luttes de l'immigration » semble la plus communément employée (voir les auteurs et autrices réuni·es dans le cadre de GISTI, 2012), par comparaison à des terminologies alternatives telles que « luttes immigrées » ou mouvements de la « cause immigrée ». Malgré sa popularité, la catégorie de « luttes de l'immigration » n'est pas sans poser problème. Comme le souligne Laure Pitti (2001) dans le cas des luttes des usines des années 1970, une telle étiquette peut paraître surplombante lorsqu'elle n'est pas employée par les acteurs eux-mêmes, tandis que son usage risque de réifier le groupe des « immigrés », sur la base d'une « identité immigrée » immuable.

[5] Le projet CAUSIMMI « La cause immigrée : territoires, militant.e.s et organisations dans la France des années 68 à nos jours » (ANR 2022-2025) vise notamment à nourrir le projet éditorial du Dictionnaire biographique des mouvements immigrés (DBMI), adossé au Maitron, en collectant près de 500 parcours de vie de militant·es.

[6] Ce dossier fait suite au colloque organisé les 11 et 12 janvier 2021 à Sciences Po Toulouse intitulé « islams et luttes de l'immigration ». Nous remercions vivement l'ensemble des participant·es pour les discussions stimulantes ayant permis de nourrir ce dossier. Par ailleurs, ce travail a bénéficié du soutien financier de l'Institut Convergences Migrations porté par le CNRS, portant la référence ANR-17-CONV-0001, ainsi que du soutien financier de l'Institut d'études avancées de Toulouse, portant la référence ANR-17-EURE-0010.

sont les cibles[7]. Passant des contraintes aux mobilisations, nous proposons ensuite une cartographie des usages du référent religieux au sein de cet espace des mobilisations minoritaires, dans lequel plusieurs positionnements se distinguent. Tandis que certain·es militant·es et collectifs s'efforcent d'euphémiser le référentiel religieux au profit de cadrages plus « républicano-compatibles » (laïcité, universalisme, égalité hommes-femmes), d'autres revendiquent le stigmate musulman et se montrent plus critiques vis-à-vis des injonctions républicaines et des dispositifs de domestication associés. Dans un troisième temps, nous interrogeons ce qui fonde la (non) spécificité de dispositions militantes liées à la foi et à la pratique de l'islam.

Des engagements musulmans sous contrainte

Les textes rassemblés dans ce dossier posent d'abord la question des contraintes pesant sur les engagements musulmans dans le contexte français. Ainsi a-t-on pu observer la construction d'un « problème de l'immigration » (De Barros, 2005 ; Martiniello et Simon, 2005 ; Hmed et Laurens, 2008), prolongée puis progressivement supplantée par celle d'un « problème musulman » (Deltombe, 2005 ; Beaugé et Hajjat, 2014 ; Hajjat et Mohammed, 2022). Cette problématisation publique de l'islam puise ses racines dans l'histoire coloniale de la France et repose sur la diffusion, par les élites politiques et médiatiques, d'une lecture culturaliste des problèmes sociaux (les « problèmes d'intégration » des immigrés résulteraient de l'activisme de groupes politico-religieux en leur sein ou, plus généralement, de spécificités culturo-religieuses). Un opérateur puissant de ce « problème musulman » consiste à distinguer bon·nes et mauvais·es musulman·es (Jouanneau, 2009 ; Hajjat, 2010 ; Dazey, 2021) ou, pour reprendre la terminologie de Vincent Geisser dans ce numéro, une lecture opposant « laïques et islamistes », « intégrables et intégristes ». Journalistes, personnel politique et agents de l'État en viennent à estimer suspect·es celles et ceux qui déploient des pratiques religieuses jugées déviantes (Hergon, 2021) et qui se refusent à la « politesse » attendue des immigrés postcoloniaux et de leurs enfants (Sayad, 1999). Un tel procédé prend forme dans diverses opérations de labellisation visant à contraindre la visibilité du référent musulman et identifiant les « mauvais·es musulman·es » successivement comme « intégristes », « fondamentalistes », « communautaristes », « prosélytes », « radicalisé·es » et, plus récemment, « séparatistes ».

À l'appui de ce système de catégorisations, l'appareillage juridique de la laïcité délimite ce qui relève du religieux et du non-religieux et, par extension, ce qui relève du privé et du public – le pouvoir étatique séculier empiétant constamment sur les frontières qu'il prétend préserver (Fernando, 2014a ; Jouanneau, 2017). Ces tensions, constitutives du régime sécularistе (Agrama, 2010), s'exposent de façon nette dans la dynamique d'extension du principe de neutralité religieuse aux personnes privées. On observe, depuis le début des années 2000, l'édification juridique d'une « nouvelle laïcité » (Hennette-Vauchez et Valentin, 2014 ; Khemilat, 2018 ; Karimi, 2018 ; 2021), restrictive et intrusive, prenant corps dans une série de

[7] Ces injonctions s'inscrivent dans le contexte plus général d'une réaffirmation culturaliste de « valeurs républicaines » – ensemble composite et sans contenu stable, qui fait l'objet d'investissements politiques parfois contradictoires (Pélabay, 2017).

décisions et de recommandations : parmi elles, la loi du 15 mars 2004 sur l'interdiction des signes religieux dans les écoles publiques, la loi du 11 octobre 2010 relative à l'interdiction de dissimuler son visage, la circulaire Chatel du 27 mars 2012 sur les mères accompagnatrices, la décision de la Cour de cassation du 25 juin 2014 validant le licenciement d'une éducatrice voilée dans l'affaire Baby Loup, les arrêtés municipaux d'interdiction du port du burkini à l'été 2016, ou plus récemment la loi du 24 août 2021 confortant le respect des principes de la République (dite « loi séparatisme »). Ces entreprises juridiques, en reconfigurant la partition public/privé, instituent un projet de sécularisation de la société rendant les pratiques religieuses musulmanes inintelligibles et anormales.

En parallèle de ces controverses nationales, le contexte international concourt lui aussi à la disqualification des formes trop visibles d'engagements musulmans. Les contributions de ce dossier reviennent ainsi sur l'impact de la révolution iranienne de 1979 sur la lecture des grèves des OS immigrés du secteur automobile (voir aussi Gay, 2015) tout en notant l'influence de la situation algérienne sur le tournant sécuritaire du gouvernement français dans les années 1990. Ce tournant sécuritaire, amplifié depuis le 11 septembre 2001 et les attentats de 2015 sur le sol français, s'est notamment traduit dans un arsenal anti-terroriste, fondé entre autres sur un régime d'exception qu'est l'état d'urgence, des dispositifs de prévention dans les écoles, le travail social et les prisons, et des moyens accrus attribués aux renseignements (Limam, 2018 ; Bonelli et Ragazzi, 2019 ; Bounaga et Esmili, 2020).

C'est dans ce contexte de structuration d'une nouvelle laïcité et de sécuritisation croissante de l'islam que les agents de l'État opèrent, en pratique, la distinction entre bon·nes et mauvais·es musulman·es. La valorisation d'une pratique dite « éclairée » de l'islam s'accompagne d'une panoplie d'outils répressifs à l'encontre des réfractaires. Les dissolutions en 2020-2021 du Collectif contre l'islamophobie en France (CCIF), de l'ONG humanitaire BarakaCity, puis de la Coordination contre le racisme et l'islamophobie (CRI) en sont l'illustration la plus probante. D'autres outils, moins visibles, peuvent être mobilisés par les agents de l'État : Sarah Aïter (2020) a ainsi montré comment les entrepreneurs musulmans investis dans le marché du halal faisaient face à des contrôles répétés des services des douanes et d'hygiène, de l'inspection du travail et de la police judiciaire tandis que Lucas Faure, dans ce numéro, détaille la manière dont la direction du Secours islamique se voit confrontée à la fermeture de ses comptes bancaires, à des perquisitions et à de fréquentes convocations par les services de renseignements. Cependant, démobilisation ne rime pas seulement avec répression (Delfini, Talpin et Vulbeau, 2021) : la (non) allocation des subventions ou l'arrêt de prêts de locaux peuvent également servir aux autorités publiques (souvent municipales) pour orienter l'action d'organisations musulmanes, à l'instar de l'association roubaisienne Rencontre et dialogue (ARD) ou de l'Union des jeunes musulmans (UJM) à Lyon, décrites dans ce dossier respectivement par Julien Talpin et Foued Nasri. Les injonctions à une moindre visibilité religieuse se déclinent également à différentes échelles politico-administratives. Hanane Karimi et Samir Hadj Belgacem analysent la façon dont l'interdiction pour les mères de porter le voile lors des accompagnements en sorties scolaires, d'abord énoncée dans la circulaire Chatel en 2012, est reformulée par les agents du ministère de l'Éducation nationale, puis par certain·es directeurs et directrices d'établissements et enfin par les enseignant·es. Tous ces acteurs

s'appuient sur un cadrage exclusiviste de la laïcité, qui considère le port du foulard comme une forme d'expression religieuse radicale et suspecte. Enfin, ces outils de démobilisation peuvent passer par la canalisation des militant·es, à l'instar des stratégies d'encadrement partisan et de cooptation du Parti socialiste imprégnées d'un paradigme « intégrationniste » et étudiées ici par Vincent Geisser.

Mais ces formes de disqualification et de répression ne sont pas uniquement exercées « par le haut » ; elles ne se limitent pas aux agents publics et aux médias dominants. L'un des apports de ce dossier est de documenter leur production ou réappropriation par certain·es porte-paroles de l'immigration postcoloniale. Si plusieurs travaux ont souligné la prégnance de figures « anti-musulmanes » ou « ultra-laïcistes » au sein des causes immigrées (Amiraux, 2006 ; Mas, 2006 ; Fernando, 2009 ; Talpin dans ce numéro), les articles constituant ce dossier mettent en avant des positionnements plus ambivalents vis-à-vis de l'islam. À titre d'exemple, les membres de l'association des Jeunes arabes de Lyon et banlieue (JALB), interrogé·es par Foued Nasri, se font les relais de certains registres de disqualification en discréditant la référence à l'islam de l'UJM comme anachronique, sectaire et présentant une menace pour la cohésion sociale. Ils dénoncent en outre la complaisance des autorités avec les « barbus » et « l'extrémisme religieux »[8]. C'est également le cas de certains responsables du Parti socialiste en France, eux-mêmes issus de l'immigration postcoloniale, et des associations qui en sont proches dans les années 1990 (SOS Racisme, Ni putes ni soumises). Ces acteurs peuvent ainsi reprendre à leur compte les expressions d'« intégristes » et de « repli identitaire » pour dénoncer leurs concurrents mais aussi pour exister à l'intérieur et à l'extérieur du parti (article de Vincent Geisser).

De telles contraintes ont un coût et peuvent aboutir à la démobilisation des acteurs et actrices s'identifiant comme musulman·es. Hanane Karimi et Samir Hadj Belgacem constatent par exemple l'essoufflement de la mobilisation des mères accompagnatrices en raison des « coûts de l'engagement dans la durée et de l'incertitude des résultats politiques ». Leur analyse fait écho à la progressive marginalisation des associations investies dans la lutte contre l'islamophobie analysées par Julien Talpin à Roubaix, dans un contexte politique local particulièrement défavorable. Lucas Faure observe également un essoufflement de l'engagement humanitaire islamique, cette fois sous « l'effet cumulatif des politiques répressives » déployées à l'égard des responsables de la première puis de la deuxième génération d'humanitaires. S'il est important de saisir les coûts et les conséquences démobilisatrices de telles contraintes, ce numéro propose également d'en interroger les effets auprès de celles et ceux qui continuent de se mobiliser. Il étudie la pluralité des formes d'engagements musulmans tant en termes de catégories d'acteurs impliqués, de répertoires d'action que de registres de justification.

[8] Nulle spécificité française ici, puisque l'étude du programme gouvernemental de contre-terrorisme Prevent UK montre bien comment les organisations musulmanes britanniques jouent ce rôle de relais disqualifiant (Massoumi, 2021).

Cartographier l'espace des mobilisations minoritaires

Cartographier les engagements musulmans au sein des luttes de l'immigration invite à se montrer attentif·ve aux pôles d'engagement qui structurent l'espace des mobilisations minoritaires (Célestine, 2018 ; voir aussi Mathieu, 2012). À ce sujet, Étienne Pingaud (2017) avait déjà identifié deux « pôles opposés qui balisent l'espace des mobilisations islamiques » : d'un côté un activisme institutionnel policé, de l'autre un militantisme confrontationnel au « caractère musulman affirmé ». On observe une polarité similaire sur les différents terrains investis pour ce dossier : les militant·es interrogé·es se positionnent de manière contrastée à la fois vis-à-vis du référentiel musulman (certain·es cherchant à euphémiser l'islam dans leur mobilisation, d'autres assumant des formes de visibilité religieuse) et vis-à-vis des autorités (certains adoptant des modes d'action antagoniques, d'autres optant pour des registres plus accommodants)[9]. Si ces positionnements sont évolutifs et non exclusifs, il reste possible d'en élaborer des idéaux-types et d'en repérer certaines lignes de force.

Un premier positionnement, que nous avons conceptualisé ailleurs en termes de politique de respectabilité (Dazey, 2019 ; 2021), relève de la conformation aux injonctions républicaines de discrétion et de « politesse »[10].

Il se caractérise d'abord par une euphémisation de la dimension religieuse de certaines mobilisations. Les mères accompagnatrices du collectif « Sorties scolaires : avec nous ! » – un collectif du Blanc-Mesnil mobilisé pour l'abrogation de la circulaire Chatel (mars 2012) – prennent soin de mettre à distance le référentiel musulman. Comme le montrent Hanane Karimi et Samir Hadj Belgacem dans ce numéro, elles ne parlent pas d'islam, mettent en avant leur respect du principe laïque et témoignent de l'incorporation d'un régime disciplinaire de discrétion. Cette euphémisation constitue un fil rouge des mobilisations défendant les femmes portant le foulard. Les recherches sur le collectif « Une école pour tout·es » (Fernando, 2010), mobilisé contre la loi du 15 mars 2004 sur les signes religieux dans les écoles publiques, ou sur le collectif « Mamans toutes égales » (Kassir et Reitz, 2016), actif contre la circulaire Chatel, soulignent la manière dont la dimension religieuse des pratiques de voilement est occultée – ou du moins secondarisée – au profit de cadrages en termes d'égalité. Comme l'indique Claire de Galembert (2015 : 104-105) dans son archéologie d'une « *politics of rights* » autour de la cause du voile, on observe dans les années 2000 un déplacement de cette cause du terrain religieux (en termes de libertés de conscience et de religion) vers celui de la défense de l'égalité et de la non-discrimination, dessinant les contours d'un « anti-racisme respectable » (Chekkat, 2011). Une même logique de « sécularisation » des registres d'engagement se retrouve chez certain·es activistes défendant les droits des musulman·es, à l'instar des membres du Collectif contre l'islamophobie en France s'employant à déconfessionnaliser la cause et à résister aux processus

[9] Voir aussi la typologie proposée Alexandra Poli et Giulia Fabbiano (2020) dans leur étude sur l'espace des mobilisations de migrantes et de descendantes d'immigré·es en France. Elles distinguent un engagement conformiste républicain, un engagement offensif, un engagement d'exemplarité et une forme de retrait politique.

[10] Il ne s'agit pas ici de se prononcer sur l'intentionnalité des acteurs. Cette question de l'intentionnalité, qui ressort presque systématiquement au sujet d'acteurs religieux, *a fortiori* musulmans, est souvent sous-tendue par une opposition implicite (et normative) entre calcul stratégique et adhésion convictionnelle.

d'assignation religieuse (Hamila, à paraître). Si ils et elles s'identifient comme musulman·es, d'autres militant·es des luttes de l'immigration affirment l'importance de reléguer la foi à l'espace privé, à l'instar de la première génération d'humanitaires islamiques (article de Lucas Faure). À certains égards, ces tentatives d'euphémisation évoquent le pôle « stigmaphobe » identifié par Sébastien Chauvin (2003) dans son analyse des prises de position politique des minorités sexuelles en France – pôle stigmaphobe qui revient à chercher « à 'se faire oublier' en minimisant à l'extrême la significativité du stigmate ».

Ces formes de conformation aux injonctions républicaines se reflètent également dans les efforts des militant·es d'universaliser leur cause, selon un geste fréquemment observé dans les mobilisations minoritaires en contexte français (Bereni et Lépinard, 2004) et qui s'éclaire au regard des suspicions de « communautarisme » et de « séparatisme » qui pèsent sur ces mobilisations (Asal et Talpin, 2018). Cette entreprise d'universalisation prend différentes formes. Elle s'incarne dans la présentation du travail humanitaire islamique par les premières générations d'ONG islamiques comme un engagement citoyen, comme le souligne Lucas Faure dans ce numéro. Elle se manifeste également dans un registre anti-raciste universaliste, que ce soit chez les « élites beurs » du Parti socialiste (Vincent Geisser) ou chez les mères accompagnatrices scolaires qui mobilisent le registre de l'égalité de traitement et de la citoyenneté (Hanane Karimi et Samir Hadj Belgacem). Dans ce contexte, le cadrage universalisant de leur mobilisation en tant que « mères », ou « parents d'élève » leur paraît plus légitime et valorisant. Par ailleurs, cette universalisation de la cause passe, assez paradoxalement, par sa re-nationalisation dans un cadre républicain « français ». Les militant·es sont en effet enclin·es à professer leur adhésion aux « principes républicains », attestant de la prégnance de ce vocabulaire dans différentes causes minoritaires (Rennes, 2005). Sur leurs terrains respectifs, les auteur·es de ce numéro observent ainsi l'émergence d'un « humanitaire musulman patriotique » (Lucas Faure), les efforts de conformation publique au principe de séparation des églises et de l'État des mosquées roubaisiennes (Julien Talpin), l'affirmation d'un attachement aux « valeurs de la République » des membres des JALB (Foued Nasri) ou encore la mobilisation de symboles républicains telle la devise « liberté, égalité, fraternité » par les mères accompagnatrices portant le foulard (Hanane Karimi et Samir Hadj Belgacem).

Enfin, la conformation politique et sociale de certains acteurs et actrices des luttes de l'immigration se manifeste par une certaine déconflictualisation des modes d'action, soulignant l'intérêt pour les chercheur·es de découpler mobilisation, contestation et protestation (Siméant, 2013). Les militants des premières générations d'organisations humanitaires islamiques sont prompts à éviter les activités et les causes perçues comme « trop » polémiques, à l'instar de la lutte contre l'islamophobie ou de la cause palestinienne (article de Lucas Faure). De même, le Collectif des institutions musulmanes de Roubaix insiste publiquement sur son caractère « apolitique » et « citoyen », rejette la manifestation comme répertoire d'action, et souhaite apparaitre comme « pacificateur » en appelant au calme dans la mobilisation contre l'islamophobie (article de Julien Talpin). Le cas roubaisien fait écho à d'autres configurations locales, au sein desquelles les représentants musulmans s'emploient à policer leur discours face aux autorités publiques et à insister sur une stricte séparation entre activités religieuses et politiques, dans un effort plus large de respectabilisation (Pingaud, 2017, Dazey, 2019). On

observe sur ces différents terrains l'actualisation d'un « islam civil », propice à une certaine harmonie sociale (Peter, 2006 ; Sèze, 2015 ; Faure, 2021) et valorisé à la fois par les autorités publiques locales et certains acteurs musulmans. Dans cette même logique de déconflictualisation, les mères accompagnatrices du Blanc-Mesnil en viennent à préférer les médiations aux actions directes plus contestataires, afin de résoudre les contentieux qui les opposent aux chef·fes d'établissements, comme le suggèrent ici Hanane Karimi et Samir Hadj Belgacem.

À l'opposé de ces dynamiques de conformation, certain·es acteurs et actrices s'identifiant comme musulman·es choisissent de s'opposer plus frontalement aux injonctions d'intégration, de discrétion et de politesse auxquelles ils et elles font face. Il s'agit pour elles et eux d'assumer un rapport de force antagonique et de mettre en place des modes d'action expressifs, visibles, parfois perturbateurs de l'ordre public. Ces acteurs font de l'autonomie vis-à-vis des pouvoirs publics et des majoritaires en général un enjeu central – à la fois comme revendication (s'exprimer en leur nom sur leurs propres thématiques, « pour eux et par eux », loin des catégories hégémoniques encadrant la construction d'un « problème musulman ») et comme mode d'organisation (ne pas dépendre des partis, des syndicats, des institutions publiques). Le fait de privilégier l'autonomie politique s'inscrit dans une longue histoire des luttes de l'immigration post-coloniale (Blanc-Chaléard, 2014) – dont le Mouvement des travailleurs arabes (MTA) fait figure de précurseur au début des années 1970 (Aissaoui, 2009 ; Hajjat, 2017). Cette revendication d'autonomie se poursuit au sein d'une certaine mouvance des héritiers de l'immigration dans les années 1980 et 1990, incarnée par le Mouvement de l'immigration et des banlieues (Taharount, 2017 ; 2019) puis dans des associations anti-racistes émergeant au milieu des années 2000, à l'instar du Mouvement des indigènes de la République (Picot, 2019 ; 2022). Pour ces différents acteurs, et malgré leurs divergences stratégiques, assumer un rapport antagonique passe notamment par l'investissement du référent colonial (Vareilles, 2020).

Dans ce numéro, Foued Nasri et Julien Talpin notent respectivement l'attachement aux principes d'autonomie politique des membres des JALB dans leurs premières années d'existence dans l'agglomération lyonnaise et des militant·es de l'association Rencontre et dialogue à Roubaix. Cette orientation politique les conduit à décliner des répertoires d'action protestataires : sit-ins, occupations, grèves de la faim, manifestations, campagnes d'interpellation, etc. Dans un autre registre, Hanane Karimi et Samir Hadj Belgacem montrent ici que les militants de la campagne ALI (pour l'Abrogation des lois islamophobes) se positionnent en « autonomisation radicale » vis-à-vis des pouvoirs publics mais aussi de la gauche anti-raciste et féministe. Ces militants témoignent d'une certaine radicalité discursive, déployant des visuels percutants, et mettent l'accent sur le référent musulman dans leur mobilisation. Enfin, les membres et fondateurs des nouvelles organisations humanitaires islamiques rencontrés par Lucas Faure s'inscrivent eux aussi dans un registre contestataire, désignant explicitement des coupables dans les crises contemporaines, à partir d'un registre politisé faisant des victimes humanitaires des opprimés politiques. Dans toutes ces configurations, les activistes s'identifiant comme musulman·es dressent une critique explicite

des pouvoirs en place et, dans le cas des membres de ALI et des ONG islamiques de deuxième génération, font de l'islam un marqueur d'appartenance fièrement revendiqué – ces répertoires antagoniques évoquant les dynamiques du pôle « stigmaphile » décrit par Chauvin (2003) qui « revendiqu[e] la rupture instituée par le stigmate ».

Les lignes de clivage mises à jour révèlent une multiplicité de référentiels à partir desquels les acteurs et actrices se définissent et se mobilisent. Elles invitent à repenser les frontières de ce qui constitue des luttes de minoritaires, en interrogeant le rapport des militant·es au stigmate et à la minorisation, et aux formes de solidarité objective qui peuvent se jouer dans des situations d'oppression. Les contributions du numéro insistent par ailleurs sur le caractère *relationnel*, *multisitué* et *intersectionnel* de ces positionnements et autodéfinitions.

Premièrement, les acteurs et actrices des luttes de l'immigration se positionnent les un·es *vis-à- vis* des autres, et non uniquement en réponse aux contraintes et injonctions républicaines. La visibilisation et l'invisibilisation du référentiel musulman doivent être envisagées au prisme des tensions structurant un espace militant concurrentiel, qui reste le théâtre de compétitions : entre les membres des JALB et de l'UJM chez Foued Nasri ; entre les collectifs féministes pour l'égalité et le mouvement ALI chez Hanane Karimi et Samir Hadj Belgacem ; entre le Collectif des institutions musulmanes de Roubaix et l'association Rencontre et dialogue chez Julien Talpin.

Deuxièmement, les acteurs et actrices des luttes de l'immigration peuvent occuper simultanément différents espaces de ces luttes, cette multipositionnalité étant étroitement liée aux propriétés sociales des acteurs (Zederman, à paraître). Foued Nasri montre bien dans ce numéro que Djida Tazdaït, militante lyonnaise historique, peut à la fois être active au sein des JALB et des Verts, capitalisant au sein de ces deux secteurs pour faire avancer la cause des descendant·es d'immigré·es. Un tel engagement multi-positionné doit ici encore se comprendre de manière dynamique, avec des phénomènes de conversion d'un secteur d'engagement à un autre, mais aussi d'un espace national vers un autre, comme l'atteste le parcours de Tazdaït qui débute son militantisme à Lyon pour la cause des descendant·es d'immigré·es et qui s'engage progressivement sur des thématiques algériennes ou maghrébines suite à son mandat électoral (article de Foued Nasri) ; ou encore le parcours « inverse » du directeur du Secours islamique, engagé au parti Istiqlal au Maroc mais qui précipite son départ pour la France pour des raisons politiques et qui cesse alors de militer pour son pays natal (article de Lucas Faure).

Enfin, l'agencement de cet espace de luttes entre conformation et contestation ne doit pas occulter d'autres axes de démarcation, tout aussi structurants même s'ils peuvent partiellement se recouper. Les divisions générationnelles mises en lumières par Lucas Faure, qui structurent les mobilisations humanitaires musulmanes, recoupent en partie l'opposition entre un pôle conformiste (pour les premières générations d'humanitaires) et un pôle confrontationnel (pour les générations suivantes). Les divisions de classe entre les présidents de mosquées à l'origine du Collectif des institutions musulmanes de Roubaix, appartenant majoritairement aux petites classes moyennes, et les responsables d'associations roubaisiennes, appartenant à des milieux plus populaires, recoupent là aussi l'opposition entre les deux pôles (article de Julien Talpin). Dans un autre contexte, les mobilisations contre les législations

prohibitives concernant le voile (loi de 2004 sur le voile à l'école, loi de 2010 sur le voile intégral, circulaire Chatel sur les accompagnatrices scolaires) sont fortement ordonnées selon le genre des militant·es (article de Samir Hadj Belgacem et Hanane Karimi). Les rapports sociaux de genre organisent également les interactions entre les membres de l'UJM et des JALB : les deux collectifs opèrent une division sexuée différenciée du travail militant à laquelle se superposent des expressions contrastées de religiosité (article de Foued Nasri).

Qu'est-ce qu'un engagement musulman ?

Ce dossier place au cœur de l'analyse les « engagements musulmans ». Cette notion, centrale dans l'ouvrage *L'islam et la cité : engagements musulmans dans les quartiers populaires* paru en 2017, était alors définie comme un « engagement dans l'espace public sur la base de la foi et des valeurs islamiques » ou encore comme l'engagement de musulman·es « au nom de l'islam ou dans le prolongement de leur foi » (Talpin et al., 2017, p. 14 et p. 15). En mettant en lumière la pluralité et la plasticité de ce type d'investissements publics, les articles de ce numéro invitent à déplier la notion d'engagement musulman selon une logique processuelle attentive à la singularité de l'expérience religieuse.

Appliquée à des trajectoires marquées par des socialisations religieuses plus ou moins précoces et plus ou moins intenses, la sociologie de l'engagement est d'autant plus convaincante lorsqu'elle prend au sérieux le rôle de manières d'être et d'agir acquises dans la sphère religieuse. Orientations au don de soi, savoir-faire caritatifs, conceptions théologiques de la justice, travail émotionnel lié aux rituels collectifs, inclinaisons pour des formes de persévérance ou de patience dans l'action apparaissent comme autant de dispositions – pratiques, affectives et cognitives – potentiellement convertibles dans des engagements politiques. Encore rare dans la sociologie politique française au sujet de l'islam, une telle approche a néanmoins montré son potentiel heuristique dans le cas d'individus catholiques ou protestants engagés dans des mobilisations conservatrices (Della Sudda, 2007 ; Raison du Cleuziou, 2019) ou dans divers espaces valorisant des réalisations altruistes de soi, tels que les ONG humanitaires (Siméant, 2009) ou les mobilisations pour le droit au logement (Péchu, 2001). Les analyses de Julie Pagis (2010) sur les engagements soixante-huitards, par exemple, ont souligné la manière dont l'éducation religieuse parentale, le scoutisme, l'investissement dans une organisation religieuse de jeunesse ont offert à des individus issus de milieux populaires certaines ressources intellectuelles et sociales converties par la suite en engagements politiques. L'auteure contraste ces trajectoires avec celles d'individus issus de la bourgeoisie protestante et catholique dont la « religiosité virtuose » nourrit un registre prophétique dans leur militantisme prolétarien.

Une telle pluralité des matrices religieuses de l'engagement se retrouve dans les luttes de l'immigration, comme l'attestent plusieurs contributions de ce numéro. Julien Talpin esquisse une différenciation dans la socialisation religieuse entre les dirigeants du Collectif des institutions musulmanes de Roubaix et ceux de l'association Rencontre et dialogue – les premiers étant fréquemment membres de famille de présidents de lieux de culte, quand les seconds ont souvent connu une socialisation moins cadrée. De manière plus approfondie, Lucas Faure distingue le registre « attestataire » des premiers activistes de l'humanitaire islamique en

France du registre « contestataire » de la deuxième génération d'ONG humanitaires islamiques. Les premiers ont acquis une forte éthique religieuse dans le cadre familial, à travers l'observation d'actions de bienfaisance de leurs parents (qui appartiennent souvent aux classes aisées des pays maghrébins) et l'inculcation d'une morale de dévouement. Ils approfondissent ces dispositions altruistes en s'engageant, une fois en France, dans des organisations communautaires dédiées à la structuration religieuse des populations issues de l'immigration postcoloniale – organisations souvent dirigées par des étudiants pieux, nés à l'étranger et fortement dotés scolairement. Par contraste, la socialisation religieuse de la deuxième génération de militants humanitaires islamiques prend place au sein de familles populaires de banlieues d'Ile-de-France. Souvent moins intense que celle reçue par leurs ainés, cette socialisation est aussi marquée par un rapport pratique et faiblement réflexif aux rituels – qu'ils vont compenser par l'investissement autodidacte dans des lectures religieuses. Malgré ces différences de socialisation religieuse, militants de première comme de deuxième génération ont en commun de déployer une justification morale de leur action à partir d'un registre religieux (altruisme, discipline de soi, recherche d'agrément divin, etc.), la foi étant présentée comme la source de leur engagement. On touche ici à la manière dont l'éthique religieuse est vécue et mise en pratique à travers un projet social et politique, l'attachement à l'islam constituant une raison d'agir dans l'espace public (Fernando, 2014b)[11].

Par-delà l'épaisseur de ces trajectoires spirituelles individuelles, une réflexion sur les engagements musulmans ne peut faire l'économie de la manière dont les acteurs rendent publique leur foi et revendiquent – ou non – de se mobiliser au nom de l'islam. En somme, saisir les ressorts religieux de certains engagements ne suffit pas pour les labelliser comme « musulmans » : au moins faut-il que les acteurs les conçoivent comme tels. Or ici encore, la pluralité est de mise, certain·es faisant de l'islam la grammaire publique de leur engagement, tandis que d'autres tendent à découpler leur foi de leurs investissements politiques. Pour reprendre le cas des ONG humanitaires islamiques étudiées par Lucas Faure, la première génération d'activistes ne renonce pas à se revendiquer de l'islam mais le fait sur un mode euphémisé, tandis que la deuxième génération affiche plus délibérément son appartenance musulmane. À l'opposé, d'autres militant·es ne considèrent pas l'islam dans une perspective pratique et vocationnelle. Soit parce qu'ils ne s'identifient pas nécessairement comme musulmans mais sont contraints de consentir à une forme d'assignation identitaire pour attester de leur « utilité » dans l'espace partisan (article de Vincent Geisser). Soit parce qu'ils se sentent contraints de s'identifier en tant que « musulmans laïcs » ou « musulmans modérés », suite à l'émergence des organisations musulmanes à tendance revivaliste dans l'espace public. C'est le cas des membres des JALB, dont les positions sont marquées par une prise de distance avec le religieux et qui considèrent l'islam comme « une source de valeurs qui n'implique pas le passage à la pratique » (article de Foued Nasri). La référence à l'islam nourrit ici « un sentiment diffus », suggérant l'extrême labilité de l'étiquette musulman.

[11] Les engagements musulmans doivent ainsi se comprendre à l'aune des trajectoires sociales des acteurs, à l'instar de ce que propose Solenne Jouanneau (2011) pour comprendre les dispositions (socialement construites) au « dévouement » communautaire des imams avec lesquels elle s'est entretenue, sans négliger la grammaire religieuse et la quête de piété sous-tendant ces engagements (Esmili, 2021).

Que dire, par ailleurs, de celles et ceux qui s'identifient comme musulman·es, se mobilisent pour leur liberté religieuse, mais le font sans mettre publiquement en avant leur identité confessionnelle ? C'est le cas des mères accompagnatrices, interrogées par Hanane Karimi et Samir Hadj Belgacem, dont l'« engagement musulman » ne prend sens qu'en rapport à la finalité de leur mobilisation – la possibilité d'accompagner leurs enfants lors de sorties scolaires en portant le foulard. Que dire, enfin, de celles et ceux qui s'identifient comme musulman·es et reconnaissent puiser dans leur foi une motivation politique, mais se mobilisent sur des questions non spécifiquement religieuses ? Si les articles présentés dans ce numéro ne couvrent pas ce cas d'étude, on en trouve trace chez les militant·es altermondialistes étudié·es par Timothy Peace (2015) et chez les activistes musulmans britanniques et états-uniens interrogé·es par Caroline Nagel et Lynn Staeheli (2011).

En résumé, à travers l'exploration de cette gamme des possibles, ce numéro propose de réfléchir aux contours incertains et changeants de l'appartenance religieuse en contexte militant. Il souligne que cette appartenance prend place au sein d'une multiplicité de rôles sociaux et que les activistes ne vont pas nécessairement développer une « identité » sur la base de leur foi ou de leurs pratiques religieuses. Par ailleurs, les articles éclairent la manière dont la foi n'a pas le monopole de la morale : divers registres éthiques (sens de justice adossé à une pensée humaniste, principe d'égalité fondé sur une tradition marxiste, aspirations tiers-mondistes de rupture et de libération, etc.) peuvent en effet s'articuler – et de manière non exclusive les uns des autres – pour soutenir l'action politique. À travers ce panorama de plusieurs mobilisations entretenant un rapport au référent musulman, ce dossier entend ainsi éclairer ce que la religion fait aux luttes de l'immigration. Ce faisant, il vient alimenter la réflexion sur les articulations possibles entre dispositions religieuses, pratiques éthiques et engagements politiques.

Références citées

Abdallah, Mogniss. 2000. *J'y suis, j'y reste : les luttes de l'immigration en France depuis les années soixante*. Paris : Reflex.

Agrama, Hussein Ali. 2010. « Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State? ». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 52, nº 3 : 495-523.

Aissaoui, Rabah. 2009. *Immigration and national identity: North African political movements in colonial and postcolonial France*. Londres : Tauris Academic Studies.

Aïter, Sarah. 2020. « Entrepreneurs musulmans : de l'engagement identitaire à la quête d'inclusion ? ». Pp. 81-99 in *Désirs d'Islam*, dirigé par Laëtitia Bucaille et Agnès Villechaise. Paris : Presses de Sciences Po.

Ali, Zahra, et Sonia Dayan-Herzbrun. 2017. « Présentation ». *Tumultes*, vol. 48, nº 1 : 5-13.

Amiraux, Valérie. 2006. « Speaking as a Muslim: Avoiding Religion in French Public Space ». Pp. 21-52 in *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces*, dirigé par Valérie Amiraux et Gerdien Jonker. Bielefeld: Transcript.

—. 2011. « Religious Authority, Social Action and Political Participation: A Case Study of the Mosquée de la rue de Tanger in Paris ». Pp. 65-90 in *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*, dirigé par Martin van Bruinessen et Stefano Allievi. Londres : Routledge.

—. 2012. « État de la littérature. L'islam et les musulmans en Europe : un objet périphérique converti en incontournable des sciences sociales ». *Critique internationale*, vol. 56, nº 3 : 141-157.

—. 2014. « Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté ». *Sociologie*, vol. 5, nº 1 : 81-95.

Asal, Houda et Talpin Julien. 2018. « L'égalité, au cœur des luttes contre l'islamophobie ». Pp. 85-98 in *Communautarisme ?* dirigé par Marwan Mohammed et Julien Talpin. Paris : PUF.

Barbey, Amélie. 2007. « Institutions et acteurs religieux chez les Comoriens de Marseille ». *Migrations Société*, vol. 111-112, nº 3 : 17–39.

Barou, Jacques, Moustapha Diop et Subhi Toma. 1995. « Des musulmans dans l'usine ». Pp. 131–161 in *Ouvriers spécialisés à Billancourt : les derniers témoins*, dirigé par Renaud Sainsaulieu et Ahsène Zehraoui. Paris : L'Harmattan.

Beaugé, Julien, et Abdellali Hajjat. 2014. « Élites françaises et construction du 'problème musulman'. Le cas du Haut Conseil à l'intégration (1989-2012) ». *Sociologie* vol. 5, nº 1 : 31-59.

Belkacem, Lila, Francine Nyambek-Mebenga et Fanny Gallot (dir.). 2022. « L'antiracisme en France. Enjeux, métamorphoses et controverses au prisme du décès de George Floyd », *Cahiers de la LCD*, n°15.

Bennani-Chraïbi, Mounia, et Olivier Fillieule. 2003. « Appel d'air(e) ». Pp. 17-42 in *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, dirigé par Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule. Paris : Presses de Sciences Po.

Béraud, Céline. 2018. « Introduction ». Pp. 7-12 in *Les sociologues en quête de religion*, dirigé par Bruno Duriez et Béatrice du Gasquet. Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Béraud, Céline, Bruno Duriez, et Béatrice du Gasquet (dir.). 2018. *Les sociologues en quête de religion*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Bereni, Laure, et Éléonore Lépinard. 2004. « « Les femmes ne sont pas une catégorie » les stratégies de légitimation de la parité en France ». *Revue française de science politique*, vol. 54, nº 1 : 71-98.

Blanc-Chaléard, Marie-Claude. 2014. « Les travailleurs immigrés en quête d'autonomie ». Pp. 521-532 in *Histoire des mouvements sociaux en France*, *De 1814 à nos jours,* dirigé par Michel Pigenet. Paris : La Découverte.

Bonelli, Laurent, et Francesco Ragazzi. 2019. « La lutte contre la 'radicalisation'. Genèse et expansion d'un nouveau lieu commun administratif en France et dans l'Union européenne ». *Archives de politique criminelle*, vol. 41, nº 1 : 119-145.

Boubeker, Ahmed, et Abdellali Hajjat. 2008. *Histoire politique des immigrations (post)coloniales : France, 1920-2008*. Paris : Éditions Amsterdam.

Bouilly, Emmanuelle. 2019. *Du couscous et des meetings contre l'émigration clandestine. Mobiliser sans protester au Sénégal*. Paris : Dalloz.

Bounaga, Aïcha, et Hamza Esmili. 2020. « War by Other Means: Fighting "Radicalization" in France (2014–2019) ». *Islamophobia Studies Journal*, vol. 5, nº 2: 199-209.

Brahim, Rachida. 2020. *La race tue deux fois : une histoire des crimes racistes en France (1970-2000)*. Paris : Syllepse.

Brubaker, Rogers. 2013. « Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration ». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, nº 1: 1-8.

Brücker, Pauline, Daniel Veron, et Youri Lou Vertongen. 2019. « Du mouvement des sans-papiers à la « crise » des réfugiés : évolution des catégories d'action et enjeux théoriques ». *Critique internationale*, vol. 84, nº3 : 9-21.

Célestine, Audrey. 2018. *La fabrique des identités. L'encadrement politique des minorités caribéennes à Paris et New York*. Paris : Karthala.

Césari, Jocelyne. 1994. *Être musulman en France : associations, militants et mosquées*. Paris : Karthala.

Chauvin, Sébastien. 2003. « Pour une critique bienveillante de la notion de "minorité". Le cas des minorités sexuelles ». *Contretemps*, vol. 7 : 26-38.

Chekkat, Rafik. 2011. « Collectif Mamans Toutes Égales : la construction d'un "antiracisme" respectable ». Pp. 125-40 in *Race rebelle. Luttes dans les quartiers populaires des années 1980 à nos jours*, dirigé par Rafik Chekkat et Emmanuel Delgado Hoch. Paris : Syllepse.

Collet, Victor. 2019. *Nanterre, du bidonville à la cité*. Marseille : Agone.

Dakhlia, Jocelyne. 2006. « Musulmans de France, l'histoire sous le tapis ». *Multitudes*, vol. 26, nº 3 : 155-163.

Davidson, Naomi. 2012. *Only Muslim: Embodying Islam in Twentieth-Century France*. Ithaca: Cornell University Press.

Dazey, Margot. 2019. « Les conditions de production locale d'un islam respectable ». *Genèses*, vol 117, nº 4 :74-93.

—. 2021a. « Rethinking Respectability Politics ». *British Journal of Sociology*, vol. 72, nº 3: 580-593.

—. 2021b. « Distinguer les "bons" des "mauvais" musulmans. Enquête dans les archives du ministère de l'intérieur des années 1990 ». Pp. 99-188 in *Démobiliser les quartiers. Enquêtes sur les pratiques de gouvernement en milieu populaire*, dirigé par Antonio Delfini, Julien Talpin, et Janoé Vulbeau. Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.

De Barros, Françoise. 2005. « Des 'Français musulmans d'Algérie' aux 'immigrés'. L'importation de classifications coloniales dans les politiques du logement en France (1950 – 1970) ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 159, nº 4 : 26-53.

De Galembert, Claire. 2005. « The City's 'Nod of Approval' for the Mantes-La-Jolie Mosque Project : Mistaken Traces of Recognition ». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, nº 6 : 1141–1159.

—. 2015. « Le droit à porter le voile : cause perdue ou naissance d'une *politics of rights* ? » *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 73, nº 2 : 91-114.

Delfini Antonio, Julien Talpin et Janoé Vulbeau (dir.). 2021. *Démobiliser les quartiers populaires. Répression, disqualification et cooptation comme stratégies de gouvernement*. Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

Della Sudda Magali. 2007. « Discours conservateurs, pratiques novatrices ». *Sociétés & Représentations*, vol. 2, nº 24 : 211-231.

Deltombe, Thomas. 2005. *L'islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris : Découverte.

Dematons, Romy. 2021. *Décoloniser les progressismes en islam*. Marseille : Calem éditions.

Donnet, Claire. 2014. « Organisations musulmanes et pouvoirs locaux : concurrence et normalisation par l'"islam civil" à Strasbourg ». Pp. 33-45 in *Quand le religieux fait conflit. Désaccords, négociations ou arrangements*, dirigé par Anne-Sophie Lamine. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Esack, Farid. 2017. « Décoloniser l'islam contre le pouvoir, l'hégémonie et toutes les formes d'exploitation ». *Tumultes,* vol. 48, nº 1 : 169-174.

Esmili, Hamza, 2021. « La fidélité et son reste : adoration et réflexivité en Islam contemporain ». Thèse en sciences de la société, EHESS.

Faure, Lucas. 2021. « L'humanitaire islamique et les ONG musulmanes en France : quels registres de mobilisation ? ». *L'Année du Maghreb*, nº 25 : 223-43.

Fernando, Mayanthi. 2014a. « Intimacy Surveilled: Religion, Sex, and Secular Cunning ». *Signs*, vol. 39, nº 3 : 685-708.

—. 2014b. *The republic unsettled: Muslim French and the contradictions of secularism*. Durham: Duke University Press.

—. 2010 « Reconfiguring Freedom: Muslim Piety and the Limits of Secular Law and Public Discourse in France ». *American Ethnologist*, vol. 37, nº 1: 19-35.

—. 2009 « Exceptional Citizens: Secular Muslim Women and the Politics of Difference in France ». *Social Anthropology*, vol. 17, nº 4 : 379-92.

Frégosi, Franck. 2008. *Penser l'islam dans la laïcité*. Paris : Fayard.

Fretel, Julien. 2004. « Quand les catholiques vont au parti. De la constitution d'une illusio paradoxale et du passage à l'acte chez les 'militants' de l'UDF ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 155, nº 5 : 76–89.

Fuchs, Nathalie. 2016. « Les frontières de l'identité collective dans le militantisme de cité ». *Agora débats/jeunesses*, vol. 72, nº 1 : 35–48.

Gay, Vincent. 2015. « Grèves saintes ou grèves ouvrières ? ». *Genèses*, vol. 98, nº 1 : 110-130.

Geisser, Vincent, Omero Marongiu-Perria, et Kahina Smaïl. 2017. *Musulmans de France, la grande épreuve : face au terrorisme*. Ivry-sur-Seine : Les Éditions de l'Atelier.

GISTI (Groupe d'information et de soutien des travailleurs immigrés) (dir). 2014. *Mémoire des luttes de l'immigration en France*. Paris : Éditions Gisti.

Hadj Belgacem, Samir, et Foued Nasri (dir.). 2018. *La marche de 1983 : des mémoires à l'histoire d'une mobilisation collective*. Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre.

Hajjat, Abdellali. 2017. « L'expérience politique du Mouvement des travailleurs arabes ». *Contretemps*.

—. 2013. *La marche pour l'égalité et contre le racisme*. Paris : Éditions Amsterdam.

—. 2010. « "Bons" et "mauvais" musulmans. L'État français face aux candidats "islamistes" à la nationalité ». *Cultures & Conflits*, vol. 79-80, nº 3-4 :139-59.

Hajjat, Abdellali, et Marwan Mohammed. 2022. *Islamophobie : comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris : La Découverte.

Hamila, Malik. À paraître. « Le droit, une ressource sous contrainte au service d'un groupe social illégitime. Usages militants du droit et antiracisme au sein d'une association de défense des droits des musulmans ». *Marronages*, vol. 1.

Hennette-Vauchez, Stéphanie, et Vincent Valentin. 2014. *L'affaire Baby Loup ou La nouvelle laïcité*. Issy-les-Moulineaux : LGDJ-Lextenso éditions.

Hergon, Flora. 2021. « Contrôle de l'intimité et normes de genre : la qualification d'un comportement suspect et sa contestation dans le cadre de perquisitions et d'assignations à résidence pendant l'état d'urgence ». *Genre, sexualité & société* [Online], vol. 26.

Hmed, Choukri. 2007. « Contester une institution dans le cas d'une mobilisation improbable : la "grève des loyers" dans les foyers Sonacotra dans les années 1970 ». *Sociétés contemporaines*, vol. 65, nº 1 : 55-81.

Hmed, Choukri, et Sylvain Laurens. 2008. « Éditorial en marge des sirènes du 'post-post'. Un travail collectif sur la fabrique des catégories et l'invention de l'immigration ». *Agone*, nº 40.

Jouanneau, Solenne. 2009. « Régulariser ou non un imam étranger en France : droit au séjour et définition du « bon imam » en pays laïque ». *Politix*, vol. 86, nº 2 :147-66.

—. 2011. « 'Ne pas perdre la foi dans l'imamat'. Comment se maintiennent les 'vocations' d'imams bénévoles en France ». *Sociétés contemporaines*, vol. 84, nº 4 : 103-25.

—. 2013. *Les imams en France : une autorité religieuse sous contrôle*. Marseille : Agone.

—. 2017. « Faire émerger un « islam français » : paradoxes d'une action publique sous contrainte (1970-2010) ». *Sociologie*, vol. 8, nº 3 : 247-64.

Karimi, Hanane. 2021. « De l'application à l'extension de la nouvelle laïcité : le cas des mères accompagnatrices » *Mouvements*, vol 107, nº3 : 104-12.

—. 2018. « Assignation à l'altérité radicale et chemins d'émancipation : étude de l'agency de femmes musulmanes françaises ». Thèse en sociologie, Université de Strasbourg.

Kassir, Alexandra, et Jeffrey Reitz. 2016. « Protesting Headscarf Ban: A Path to Becoming More French? A Case Study of 'Mamans Toutes Égales' and 'Sorties Scolaires Avec Nous'». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 39, nº 15: 2683–2700.

Khemilat, Fatima. 2018. « La redéfinition des frontières de l'espace public à l'aune des controverses sur le voile : émergence d'une ségrégation « respectable » ? ». *Questions de communication*, nº 33 : 43-63.

Lechien, Marie-Hélène. 2003. « Des militants de la 'cause immigrée' ». *Genèses*, vol. 50, nº 1 : 91-110.

Limam, Wajdi. 2018. « Intervenants sociaux et radicalisation : entre implicites publics et expérience sensible ». *VST - Vie sociale et traitements,* vol. 138, nº 2 : 86-92.

Martiniello, Marco et Patrick Simon. 2005. « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoire ». *Revue Internationale des Migrations Européennes*, vol. 21, nº 2 : 7-18.

Mathieu, Lilian. 2012. *L'espace des mouvements sociaux*. Paris : Éditions du Croquant.

Mas, Ruth. 2006. « Compelling the Muslim Subject: Memory as Post-Colonial Violence and the Public Performativity of "Secular and Cultural Islam" ». *The Muslim World*, vol. 96, nº 4 : 585-616.

Massoumi, Narzanin. "The Role of Civil Society in Political Repression: The UK Prevent Counter-Terrorism Programme". *Sociology*, vol. 55, nº 5 : 959-977.

Mouvements. 2015. « Ma cité a craqué. Dix ans après les révoltes urbaines de 2005 », vol. 3 nº 83.

Momméja, Adèle. 2016. « Les enfants d'immigrés au temps du droit à la différence. Socio-histoire d'une politique compassionnelle ». Thèse en sociologie, Université de Nanterre.

Mouriaux René, et Catherine Wihtol de Wenden. 1987. « Syndicalisme français et islam ». *Revue française de science politique*, vol. 37, nº 6 : 794–819.

Nagel, Caroline, et Lynn Staeheli. 2011. « Muslim Political Activism or Political Activism by Muslims? Secular and Religious Identities Amongst Muslim Arab Activists in the United States and United Kingdom ». *Identities*, vol. 18, nº 5 : 437-58.

Pagis, Julie. 2010. « La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68 ». *Revue française de science politique*, vol. 60, nº 1 : 61–89.

Peace, Timothy. 2015. *European Social Movements and Muslim Activism*. Londres : Palgrave Macmillan.

Péchu, Cécile. 2001. « Les générations militantes à droit au logement ». *Revue française de science politique*, vol. 51, nº 1 : 73-103.

Pélabay, Janine. 2017. « Les valeurs de la République : un credo de combat ? ». Pp. 119-36 in *Croire et faire croire*, dirigé par Anne Muxel. Paris : Presses de Sciences Po.

Peter, Frank. 2006. « Rationalités du pouvoir et incorporation de l'islam : une comparaison anglo-française ». *Sociologie et sociétés*, vol. 38, nº 1 : 183-212.

Pette, Mathilde. 2012. « S'engager pour les étrangers. Les associations et les militants de la cause des étrangers dans le Nord de la France ». Thèse en sociologie, Université Lille 1.

Picot, Pauline. 2016. « Quelques usages militants du concept de racisme institutionnel : le discours antiraciste postcolonial (France, 2005-2015) ». *Migrations Société*, vol. 163, nº1 : 47–60.

—. 2019. « 'L'heure de nous-mêmes a sonné'. Mobilisations antiracistes et rapports sociaux en Ile-de-France (2005-2018) ». Thèse en sociologie, Université Paris Diderot.

—. 2022. « Construire un 'nous' mobilisé ? La non-mixité dans les mobilisations antiracistes contemporaines ». *Métropolitiques* (en ligne).

Piettre, Alexandre. 2013. « Islam (im)politique et quartiers (im)populaires. Retour critique sur les émeutes de novembre 2005 ». *L'Homme & la Société*, nº 187-188 : 89-129.

Pingaud, Étienne. 2017. « Entrepreneurs islamiques et mobilisations de musulmans dans les quartiers populaires ». Pp. 85-109 in *L'islam et la cité: engagements musulmans dans les quartiers populaires*, dirigé par Julien Talpin, Julien O'Miel, et Franck Frégosi. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.

Pitti, Laure. 2001. « Grèves ouvrières versus luttes de l'immigration : une controverse entre historiens ». *Ethnologie française*, vol. 31, nº 3 : 465-476.

—. 2004. « Les luttes centrales des O.S. immigrés ». *Plein droit*, vol. 63, nº 4 : 43-47.

Poli, Alexandra, et Giulia Fabbiano. 2020. « Les femmes et l'islam dans la décennie 2000 : l'espace de mobilisation des migrantes et descendantes d'immigrés ». *Hommes & migrations*, nº 1331 : 29-36.

Pregnolato, Anthony. 2017. « L'espace des mobilisations contre les violences des forces de l'ordre en France depuis les années 1990 ». *Mouvements*, vol. 92, nº 4 : 38-47.

Raison du Cleuziou, Yann. 2019. *Une contre-révolution cath lique : aux origines de la Manif pour tous*. Paris : Éditions du Seuil.

Rennes, Juliette. 2005. « Le mérite et la nature. Une controverse républi caine : la mixité du prestige professionnel (1880-1940) ». Thèse en science politique, Université Paris 1.

Sayad, Abdelmalek. 2014. « L'Islam 'immigré' ». Pp 119-152 in *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Paris : Raisons d'Agir.

—. 1999. *La Double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris : Le Seuil.

Sèze, Romain. 2016. « Leaders musulmans et fabrication d'un 'islam civil' ». *Confluences Méditerranée*, vol. 4, nº 95 : 43-58.

Siméant, Johanna. 1998. *La cause des sans-papiers*. Paris : Presses de Sciences po.

—. 2009. « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises ». *Le Mouvement Social*, vol. 227, nº 2 : 101-122.

—. 2013. « Protester/mobiliser/ne pas consentir. Sur quelques avatars de la sociologie des mobilisations appliquée au continent africain ». *Revue internationale de politique comparée*, vol. 20, nº 2 : 125-143.

Slaouti, Omar, et Olivier Le Cour Grandmaison (dir.). 2020. *Racismes de France*. Paris : La Découverte.

Taharount, Karim. 2017. *« On est chez nous ». Vol. 1 : Histoire des tentatives d'organisation politique de l'immigration et des quartiers populaires (1981-1988)*. Paris : Editions Solnistata.

—. 2017. *« Pas de Justice Pas de Paix ». Vol. 2 : Le Mouvement de l'Immigration et des Banlieues (MIB) (1993-2006)*. Paris : Editions Solnistata.

—. 2019. « Quand les « banlieues » se définissent elles-mêmes. De Résistance des banlieues au Forum social des quartiers populaires (1989-2012) ». *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, vol. 30, nº 3 : 101-122.

Talpin, Julien, Julien O'Miel, et Franck Frégosi (dir.). 2017. *L'islam et la cité : engagements musulmans dans les quartiers populaires*. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.

Timera, Mahamet. 1996. *Les Soninké en France : d'une histoire à l'autre*. Paris : Karthala.

Tumultes. 2018. « Mobilisations collectives, religions et émancipation », vol. 1, nº 50.

Van Praet, Younes Johan. 2019. « Transmettre et être en quête du « 'ilm » : ethnographie des modalités de transmission des savoirs islamiques dans l'agglomération rouennaise ». Thèse en sociologie, Université de Rouen Normandie.

Vareilles, Roman. 2020. « Usages et effets de la référence coloniale dans la lutte contre le racisme ». *Open Library of Humanities*, vol. 6, nº 2.

Zederman, Mathilde. À paraître. « Engagements militants tunisiens en exil entre 'cause anti-régime' et 'causes immigrées' », *Cultures&Conflits*.